

LAS CATEGORÍAS EN EL SISTEMA FILOSÓFICO VAISHESHKA DE LA INDIA Y EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

FERNANDO TOLA Y CARMEN DRAGONETTI

(Fundación Instituto de Estudios Budistas FIEB / CONICET, Argentina)

BIBLID: [0571-3692 (2007) 283-312]

RESUMEN: El presente artículo analiza primeramente una serie de sorprendentes coincidencias entre las teorías de las categorías de la Escuela Vaisheshika y de Aristóteles. Luego, en conexión con dicho tema, el artículo pasa a señalar una coincidencia relativa a la primacía del lenguaje en el proceso cognoscitivo que se encuentra en Bhartrihari, Hobbes y Leibniz. El artículo termina estudiando las nociones de *astitva*, "existencia" en la Escuela Vaisheshika, *entelequia* en Aristóteles y *exsistentia* en Mario Victorino, señalando la esencial identidad de las indicadas nociones filosóficas.

PALABRAS-CLAVE: Categorías Vaisheshika Aristóteles lenguaje Bhartrihari Hobbes Leibniz *astitva entelequia exsistentia* Shridhara Mario Victorino.

ABSTRACT: The article analyzes a series of astonishing coincidences between the theories of categories in the Vaisheshika School of Indian Philosophy and in Aristotle. Then, in connection with that theme, the article points out a coincidence in relation to the primacy of language in the cognitive process in Bhartrihari, Hobbes and Leibniz. The article ends studying the notions of *astitva* ("the fact of being", "existence") in the Vaisheshika School, *entelechy* in Aristotle, and *exsistentia* in Marius Victorinus, indicating their essential identity.

KEY-WORDS: Categories Vaisheshika Aristotle language Bhartrihari Hobbes Leibniz *astitva entelechy exsistentia* Shridhara Marius Victorinus.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años hemos estado dedicados a un proyecto de investigación centrado en las siguientes tesis:

1. *Hasta el siglo XVII, en la India por un lado y en Grecia y Europa por otro, se ha reflexionado frecuentemente sobre los mismos temas filosóficos ('coincidencias temáticas'), y esa reflexión fue llevada a cabo del mismo modo ('coincidencias metodológicas').*

2. *En la historia de las filosofías griega y europea se encuentran manifestaciones de irracionalidad, limitaciones en el ejercicio del libre uso de la razón y sumisión del pensamiento filosófico a intereses o propósitos extraños a la filosofía tan variadas y tan numerosas como las que existen en la historia del pensamiento indio.*

3. *La filosofía existió en India como en Occidente con las mismas expectativas, y con las mismas debilidades.*

4. *La comparación entre el pensamiento filosófico indio y occidental debe limitarse a confrontar a ambos tal como ellos se manifestaron hasta fines del siglo XVII, o incluso en los siglos que siguieron, pero en este último caso solamente cuando y si mantuvieron ciertas formas de la filosofía previas a dicha fecha, prolongándolas. Desde el siglo XVI en adelante, una serie de factores aparecen en Occidente, como el surgimiento de la ciencia y del espíritu científico modernos, el descubrimiento del Nuevo Mundo, el crecimiento de la economía europea y su poder militar, el debilitamiento de la autoridad eclesiástica y las limitaciones que ésta imponía al pensamiento, y la conciencia de la igualdad de los derechos individuales y de las libertades. Estos factores dieron un nuevo curso a la historia universal y condujeron a la cultura moderna. Desde el siglo XVII en adelante, la cultura occidental en todas sus expresiones comenzó a adoptar una forma totalmente nueva, que era diferente de todas las formas previamente conocidas, muchas veces extraordinariamente valiosas. La India no pudo tomar parte en esta transformación de un modo profundo sino a partir de mediados del siglo XX debido a circunstancias históricas.*

Algunos resultados de este proyecto han aparecido en dos publicaciones: una folleto en español titulado *Sobre el mito de la oposición entre filosofía occidental y pensamiento de la India* (concerniendo al sistema Sāṃkhya y Occidente), Buenos Aires: Fundación Instituto de Estudios Budistas FIEB, 2003; un libro en inglés *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy* (concerniendo a los Vedas, las Upanishads y el Sāṃkhya), Hildesheim: Olms Verlag, 2004, reseñado por Ernst Steinkellner in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Band XLVIII 2004, 224-225. Otros dos libros serán publicados en español en un futuro cercano, uno relativo al sistema Vedānta y Occidente, el otro al sistema Yoga y el Misticismo Cristiano (este último ya en prensa en Editorial Kairós de Barcelona, España). En todos estos trabajos de investigación el método ha consistido en presentar textos indios que contienen teorías, ideas, doctrinas, modos de razonamiento, confrontándolos con textos occidentales que son considerados sin lugar a duda como 'textos filosóficos'.

Todos estos textos indios y occidentales son presentados en su lengua ori-

ginal con nuestra traducción al inglés o al español según el caso. En este artículo ofrecemos algunas observaciones respecto de la teoría Vai- sheshika de las categorías comparada con concepciones occidentales similares, con el mismo objetivo y método de las publicaciones mencionadas previamente. Otras consideraciones seguirán en futuros trabajos.

Algo interesante a señalarse es que en los temas desarrollados en este artículo hay una casi completa ausencia de las manifestaciones de irracionalidad, limitaciones del libre ejercicio de la razón y de sumisión a intereses ajenos a la filosofía, a que se refiere nuestra segunda tesis mencionada, y hay asimismo un recurso casi permanente a la observación de los hechos y su sistematización. En verdad, los sistemas Vaisheshika y Sāṃkhya de la filosofía de la India son excelentes testimonios del racionalismo indio. Otro importante comentario que puede ser hecho sobre las coincidencias entre la teoría de las categorías de Aristóteles y del sistema filosófico Vaisheshika de la India es que en esta confrontación no se dan únicamente coincidencias de ideas, teorías y doctrinas *aisladas*, como sucede con los otros sistemas filosóficos indios y occidentales que hemos analizado con anterioridad, sino que se podría decir que hay una coincidencia *general* como totalidades entre ambos sistemas de categorías, el indio y el occidental. Nuestra idea es que las coincidencias señaladas entre la filosofía de la India y la filosofía occidental han sido debidas a la naturaleza de la mente humana: cuando ésta ha sido bien entrenada y tiene que explicar ciertos hechos, o tiene que presentar explicaciones religiosas o filosóficas de ciertos hechos, plantea *naturalmente* y de un *modo obligatorio* los mismos o idénticos problemas y les da las mismas soluciones a que llega adoptando los mismos métodos de investigación y reflexión. Sin embargo, nos parece que quizás en el caso de la teoría de las categorías es posible preguntarse si no ha habido una influencia griega en el pensamiento indio. Encontramos esta influencia en los campos de la astronomía y la astrología en las primeras centurias de la Era Cristiana, como ha quedado demostrado por David Pingree en su libro *Jyotiṣśāstra* y en su edición del *Yavanajātaka* de Sphujidhvaja.

I

FINALIDAD Y NATURALEZA DE LAS CATEGORÍAS ESTABLECIDAS POR KAṆ"DA

1. Vyomashiva (siglo X) en su comentario *Vyomavātī* de la obra de Prashastapāda, y Uddayana (circa 1025-1100), en su *Kiraṇāvalī*, también un comentario a la

misma obra, nos informan sobre el propósito de Kaṇāda¹, fundador del sistema Vaisheshika, al establecer su teoría de categorías.

Vyomashiva, p. 47, líneas 13-14, ed. Chaukhamba, dice:

yad iha bhāvarūpaṃ tad sarvaṃ mayopasaṃkhyātavyam iti pratijñā muneh

“ Todo lo que en este mundo tiene la naturaleza de existente será enumerado por mí – ésta fue la afirmación del Sabio [Kaṇāda]. ”

Uddayana (entre 1025-1100), Kiraṇāvalī, p. 148, ed. Baroda, de un modo similar expresa:

sarvārthopadeśapravṛttena maharṣiṇā pratijñātaṃ hi tena yad bhāvarūpaṃ tad sarvaṃ abhidhāyāma iti

“Este Gran Rishi [Kaṇāda], proponiéndose señalar todas las cosas, afirmó: ‘Indicaremos todo lo que tiene la naturaleza de existente’.”

Shrīdhāra Bhaṭṭa (*floruit* 991), Nyāyakandalī, p. 31, ed. Vadodara, explicando por qué Prashastapāda (450-500 A.D.) afirma que hay solamente nueve sustancias, también se refiere al propósito del fundador de la Escuela Vaisheshika cuando estableció su sistema de categorías:

... tebhyo navabhyo vyatirekeṇa sarvajñena maharṣiṇā sarvārthopad-eśāya pravṛttenānyasya daśamasya saṃjñānabhidhānāt

“... fuera de estas nueve [sustancias] [mencionadas por Prashastapāda en su texto] el gran sabio omnisciente [Kaṇāda], proponiéndose señalar todas las cosas, no mencionó el nombre de otra, una décima.”

2. Kaṇāda, para construir su inventario y clasificación de las cosas existentes, tenía necesariamente que ocuparse de las *cosas* (existentes, *entia*) y sus similitudes, de las *palabras* que designan a las cosas, y de los *conceptos* que corresponden a estas palabras – *todos ellos* estrechamente relacionados entre sí. Se puede decir que su sistema de categorías es tanto de cosas como de conceptos y de palabras. En el término sánscrito padārtha, que es una compuesto y es usado para designar a las “categorías”, y cuyo sentido literal es “el significado de una palabra”, “aquello que corresponde al significado de una palabra”, “una cosa”,

¹ Sobre Kaṇāda considerado tradicionalmente como el fundador del sistema Vaisheshika y autor los Vaisheshikasūtras, ver B.K. Matilal, Nyāya-Vaisheshika y sobre el sistema Vaisheshika en general el artículo de K. Preisendanz, “Vaisheshika”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, col. 540-542, y en especial el citado libro de Bimal Krishna Matilal.

“objeto material” (con el cual es frecuentemente empleado), están comprendidos todos estos elementos: como un todo, el compuesto padārtha (pada + artha), designa una *cosa*; -*artha*, se refiere al significado, noción o concepto (comportado por una palabra, y que corresponde a una cosa), y *pada*- se refiere a la palabra (conectada con un concepto relativo a una cosa).²

3. Podemos agregar que Kaṇāda también trata de los posibles predicados de una cosa. En el sistema Vaisheshika cada uno de los seis padārthas o categorías recibe un nombre: “substancia” (*dravya*), “cualidad”, (*guṇa*), etc. Este nombre se aplica como un predicado a todos los componentes de cada categoría: en los Vaisheshikasūtras I, 1, 5 todas las cosas existentes que pertenecen a la categoría *dravya* (prthivi, “tierra”, etc.) son llamadas “*dravyāṇi*”, “sustancias”; en I, 1, 6 todas las “cualidades” (*rūpa*, “forma-color”, etc.) son llamadas “*guṇas*”, “cualidades”; en I, 1, 7 todas las clases de movimiento (*utkṣepana*, “movimiento ascendente”, etc.) que pertenecen a la categoría “movimiento” (*karman*) son llamados “*karmāṇi*”, “movimientos”.

La naturaleza de predicado poseída por los padārthas es claramente explicada por Prashastapāda en la p. 41 de su tratado. Él señala como una característica común a todos ellos la “predicabilidad” (*abhidheyatva*), y Shrīdhāra glosa este término por *abhidhānapratipādanayogyatva*: “la capacidad de atribuir un predicado o nombre”.

Gaṅgānātha Jhā en su traducción del Padārthadharmasaṅgraha, p. 37, explica que “*predicabilidad* – es la capacidad de ser expresado en palabras”; Durgadhāra Jhā en su traducción hindi de la misma obra (en Pra-shastapāda, p. 41, ed. Varanasi), expresa que *abhidheyatva* significa: “la capacidad de ser expresado por palabras”; y Halbfass, *On Being and What There is*, p. 77, traduce *abhidheyatva* por “nombrabilidad” y “denotabilidad”. Pensamos que esta interpretación es errónea. Entendemos que esta característica, *abhidheyatva*, no significa que la categoría puede recibir un nombre o atributo, sino que ella es capaz de proveer a los individuos de los cuales es el universal, con un predicado, que es su propio nombre. Basamos nuestra interpretación en que Shrīdhāra mismo manifiesta que “esto” (*tat*), el predicado o nombre (*abhidhāna*) proporcionado por la categoría, es también (como la existencia) el *svarūpa* o “forma propia” de la cosa. Además el término *pratipādana*, usado por Shrīdhāra en el compuesto, denota entre otros significados: “dar, otorgar, conceder, ofrecer”. Finalmente, en su Vākyapadīya III, 1, 14 Bhartṛhari analiza las características de la categoría “universal” (*jāti*), y Helārāja en su comentario *ad locum* dice con relación a esta categoría:

² Cf. Kālidāsa, *Raghuvamśa* I, 1: *vāgarthāḥ iva saṃpriktau*.

svānurūpābhīdhānahetutvam, yadvaśād dravyaṃ tadrūpābhīdhāna-vācyam bhavati

“[La categoría universal ‘sustancia’, jātīdravya,] es causa de un predicado [o nombre o denominación] que se asemeja a él [o sea al universal], por obra del cual la sustancia [particular, individual] puede ser designada por un predicado [nombre o denominación] que expresa la naturaleza de ése [universal poseído por el individuo].”

Así, Helārāja claramente indica que es jāti o lo universal o la categoría, lo que provee al individuo o particular con un nombre o denominación. Ser un predicado es una característica común esencial de todas las categorías en el sistema Vaisheshika. Asimismo se podría decir que Kaṇāda al construir su teoría de las categorías también se está manejando con predicados posibles.

4. Las palabras introductorias del comentario de Vātsyāyana (entre 350-450) a los Nyāyasūtras I, 1, p. 28, ed. Calcutta, indican claramente la inevitable utilización de la clasificación en la construcción de la teoría de las categorías:

sac ca khalu ṣoḍaśadhā vyūḍham upadekṣyate

“Lo que existe será descrito dividido en dieciséis partes [o categorías].”

Vātsyāyana en su comentario utiliza la palabra vyūḍham (“dividido”, “distribuido”), que deriva de vy-ŪH que significa “dividir”, “distribuir” con el mismo propósito que Plotino y Aristóteles usan las correspondientes palabras griegas, como lo veremos después. El infinito número de elementos que componen la realidad existente (seres, cosas, etc.) es así distribuido en un reducido número de grupos.

5. El criterio de clasificación y distribución es *las características comunes y no comunes* de lo que va a ser clasificado, es decir las similitudes y diferencias que hay entre las cosas existentes. Prashastapāda, p. 25, ed. Varanasi, dice:

dravyaguṇākarmmasāmānyaviśeṣasamavāyānām ṣannām padārthānām sādharmyavaidharmyatattvajñānaṃ niḥśreyasaheṭuḥ

“El conocimiento de la verdadera naturaleza, en términos de similitud y diferencia, de las seis categorías – sustancia, cualidad, movimiento, lo universal, lo particular, la inherencia – es el medio de lograr el supremo bien.”

Y el comentador Shridhāra en su Nyāyakandalī, ad locum, glosa:

yasya vastuno yo bhāvas³ tat tasya tattvam / sādharmaṇo dharmmaḥ sādharmyam, as-

³ Adoptamos la lectura del Manuscrito K.

ādharmaṇo dharmmo vaidharmyam / sādharma-vaidharmye eva tattvaṃ ..., tasya jñānaṃ niḥśreyasahetuḥ

"Verdadera naturaleza de una cosa es su forma de ser. Similitud es una propiedad común. Diferencia es una propiedad no común. Similitud y diferencia [con otras cosas] es la verdadera naturaleza [de una cosa],... su conocimiento es el medio de lograr el supremo bien."

Los Vaisheshikasūtras de Kaṇāda, la obra fundamental del sistema, Prashastapāda, y en general todos los autores del sistema Vaisheshika, a lo largo de todos sus tratados enumeran las categorías y los elementos componentes de cada una de ellas, y señalan las similitudes y las diferencias entre todas las categorías y elementos que están incluidos en todas ellas. Así por ejemplo, Prashastapāda en el texto recién citado enumera los seis padārthas, "categorías", haciendo una referencia a sus similitudes y diferencias, y, en p. 54, enumera las similitudes entre las nueve clases de substancia (*dravya*), "tierra" (*prthivi*), "agua" (*āpas*), "fuego" (*tejas*), "aire" (*vāyu*), "éter" (*ākāśa*), "tiempo" (*kāla*), "espacio" (*dig*), "alma" (*ātman*), "mente" (*manas*):

prthivyādinām navānām api dravyatvayogaḥ svātmanyārambhakatvaṃ guṇavattvaṃ kāryyakāraṇāvirodhitvaṃ antyaviśeṣavattvaṃ

"Participar del hecho de ser sustancia, la capacidad de producir los efectos que corresponden a su naturaleza, el tener cualidades, el no poder ser destruido por sus causas y efectos, y el estar dotado de las individualidades últimas [= los átomos]."

II

FINALIDAD Y NATURALEZA DE LAS CATEGORÍAS ESTABLECIDAS POR ARISTÓTELES

También en Grecia fue sentida la necesidad de establecer un inventario y clasificación de las cosas existentes, y por lo tanto en esta labor fue necesario recurrir, como Kaṇāda lo hizo, a cosas, palabras y conceptos.

1. El primer tratado de un sistema de categorías en la filosofía occidental fue compuesto en Grecia por Aristóteles (circa 384-322 antes de Cristo). Este tratado lleva el nombre de γένεσις ("Categorías").

En el comienzo de su tratado, Capítulo 2, 1 a líneas 16-19, ed. Bekker, Aristóteles dice:

Τῶν λεγομένων τὰ μ ν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μ ν οὖν κατὰ συμπλοκὴν, οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δ ἄνευ συμπλοκῆς, οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.

“De [todas] las cosas que son dichas [= de todas las palabras], algunas son dichas en una combinación [de palabras], otras sin combinación. En combinación: como el hombre corre, el hombre triunfa. Sin combinación: como hombre, toro, corre, triunfa.”

Y en el Capítulo 4, 1b líneas 25-27, él enumera las categorías:

Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποῦ ἢ ποτὶ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν.

“[Todas las palabras] que son dichas sin ninguna combinación significan, cada una de ellas, o sustancia o cantidad o cualidad o relación o posición en el espacio o posición en el tiempo o estado o posesión o acción o afección.”

Luego Aristóteles da ejemplos de cada una de estas categorías: *sustancia*: hombre, caballo; *cantidad*: dos codos de largo, tres codos de largo; *cualidad*: blanco, gramatical; *relación*: doble, mitad, más grande; *posición en el espacio*: en el Liceo, en el ágora; *posición en el tiempo*: ayer, un año atrás; *estado*: estar acostado, estar sentado; *posesión*: él tiene puestos los zapatos, él tiene su equipo de armas; *acción*: cortar, quemar; *afección*: ser cortado, ser quemado.

Lo que Aristóteles expresa en los textos citados parece suficientemente claro: él distribuye *palabras* en diez grupos (categorías) de acuerdo con algo común poseído por las *cosas* que esas palabras significan, como luego veremos.

2. Pero en algunos textos de otros tratados Aristóteles se refiere a las categorías como significando el género en el cual el *ser* (*ens*) y los *existentes* (*entia*) están distribuidos. En estos textos la forma de expresarse de Aristóteles es más cercana a la de Kaṇāda. Citamos algunos de estos textos en los que las categorías están relacionadas al *ser* (*ens*) y a los *existentes* (*entia*):

“Ἔστι δ τὸ μ ν ἐνεργεῖα μόνον, τὸ δ δυνάμει, τὸ δ δυνάμει καὶ ἐνεργεῖα, τὸ μ ν ὄν, τὸ δ ποσὸν, τὸ δ τῶν λοιπῶν. οὐκ ἔστι δέ τις κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ αἰεὶ κατὰ τὰς τοῦ ὄντος κατηγορίας, ... (Metaphysics 1065 b lines 5-8; cf. Physics 200 b lines 26-28).

“Esto existe sólo en acto, aquello en potencia, aquello otro en potencia y en acto, esto es existente [*ens*], aquello es cantidad, y aquello otro una de las restantes [categorías]. Pero no hay ningún movimiento fuera de las cosas, ya que el cambio siempre tiene lugar en el ámbito de las categorías de lo existente [*ens*],...” (Metafísica 1065 b líneas 5-8; cf. Física 200 b líneas 26-28).

λέγομεν δὴ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν,...

"Decimos que la sustancia es un género [= categoría] de los existentes [*entia*]." (*Del alma* 412 a línea 6).

3. Como en el caso de Kaṇāda también en Aristóteles las *palabras* se refieren a las *cosas* y a los *conceptos* que corresponden a las cosas y a las palabras. Kaṇāda agrupa *cosas existentes*, Aristóteles, de acuerdo a algunos textos, agrupa *palabras*, y, de acuerdo con otros, *cosas existentes*, pero debido a la estrecha relación entre las palabras, cosas y conceptos, ambos autores están siempre realizando una idéntica tarea: una clasificación de lo mismo, visto desde ángulos diferentes: como una cosa, como una palabra, como un concepto. Heymann Steinthal, en su obra *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Erster Teil, pp. 203-206 y 209, llegó a la misma conclusión:

"De un modo inconsciente y no advertido unas veces la expresión lingüística se introduce en su conciencia [= la de Aristóteles] en lugar de la relación conceptual, otras veces el objeto en lugar de la palabra. Lo que para nosotros está separado en tres para él es esencialmente uno (204)... los "géneros de las categorías" son los géneros de las palabras, y por lo tanto de los conceptos, y por lo tanto de las cosas."

Con todo Aristóteles no indica explícitamente en su obra *Categorías* el propósito de su tratado como Kaṇāda lo hace. A causa de esta omisión desde la antigüedad griega ha habido diferencias sobre la finalidad que los autores atribuyen a Aristóteles en la composición de su lista de categorías.

4. Así Plotino (205-270 después de Cristo) se refiere a esta diferencia de opinión relacionada con la naturaleza de las categorías, y él entiende sin cuestionarse que Aristóteles y sus discípulos en su sistema de categorías se están ocupando de *cosas*. En su tratado *Eneadas* VI, 1 ("Sobre el género del ser"), sección 1, líneas 2-14, ed. Paris, Plotino dice:

ὦΕστι δὲ κα" ν το ς γῆνεσι διαφορῶ· οἳ μὲν γῶρ τῶ γῆνη ρχῖς, οἳ δὲ ἀτῖ τῶ ἄντα τό γῆνει τοσαῶτα. Πρῶτον τοῖνυν τὸν διαιρουμένην ε ς δῆκα τῶ ἄντα ληπτῆον ...

"También hay diferencia de opinión en [relación con la naturaleza de] los géneros. De acuerdo con algunos los géneros son principios, de acuerdo con otros las cosas en sí mismas son lo mismo que el género. Ocupémonos primeramente de la [opinión: de Aristóteles y sus discípulos] que divide las cosas existentes en diez..."

E *ibidem*, líneas 28-30, criticando la concepción de las categorías propia de los peripatéticos, porque mientras pretenden referirse a las cosas existentes, ellos

no se refieren a los inteligibles, que para Plotino son las cosas más existentes, él afirma:

ὥΑλλῶ περ' τ' ἔννοητ' ἔνκατ' ὧ τὸν διαίρεισιν οὐ ἀληγουσιν· οὐ πῖντα ρα τ' ὧ ἄντα διαίρεισθαι βουλευθῆσαν, ἀλλ' ὧ τ' ὧ μάλιστα ἄντα παραλελοιπασιν.

"Pero en su división [en categorías] ellos [= Aristóteles y sus discípulos] no hablan de los inteligibles. Puede ser que ellos no quisieran dividir [en categorías] todas las cosas existentes, y dejaron de lado [precisamente] las cosas más existentes [= los inteligibles]."

Boecio (circa 480-524/525) en su comentario *ad Aristotelis Praedicamenta* (categorías), Migne, *Patrologia Latina*, Vol. LXIV, p. 161, expresa que la intención de Aristóteles al escribir su tratado de las categorías fue clasificar el infinito número de cosas en un número limitado de grupos:

Rerum ergo diversarum indeterminatam infinitamque multitudinem, decem praedicatorum paucissis numerositate conclusit, ut ea quae infinita sub scientiam cadere non poterant, decem propriis generibus diffinita scientiae comprehensione claudantur. Ergo decem praedicamenta quae dicimus, infinitarum in vocibus significationum genera sunt, sed quoniam omnis vocum significatio de rebus est, genera rerum necessario significabunt.

"[Aristóteles] así encerró la ilimitada e infinita multitud de las diversas cosas en el extremadamente reducido número de diez predicados, con el fin de que las cosas, que por el hecho de ser infinitas no podían ser objeto de la ciencia, una vez definidas por sus propios diez géneros, pudiesen ser abarcadas por la comprensión de la ciencia. Por consiguiente, lo que llamamos diez predicados son los géneros de los infinitos significados [existentes] en las palabras, pero ya que todos los significados de las palabras tienen que ver con cosas, ellos [= los diez predicados] necesariamente significarán los géneros de las cosas."

Simplicio (*floruit* 527-565) en su comentario sobre el tratado de las *Categorías* de Aristóteles, *In Aristotelis categories commentarium*, p. 9, líneas 6-9, líneas 22-23, y líneas 31-32, indica que había diversas opiniones sobre la naturaleza del objeto en la clasificación que hace Aristóteles en sus *Categorías*:

ὥτι μὲν γὰρ περ' ἤκα τιν' πλ'ν ποιεῖται τᾶν λόγων, ὥπερ γῆνη καλοῦσιν 'ς ἄλλικ'τατα, πράδηλον. ταῦτα δὲ οἷ μὲν φωνῶς εἶναι λήγουσιν κα' περ' φων'ν πλ'ν εἶναι τᾶν σκοπᾶν φασι ... περ' δὲ τ'ν ἄντων ἀτ'ν τ'ν ἄπα τ'ν φων'ν σημα νομῶν εἶναι ἄλλοι λήγουσι τᾶν σκοπᾶν ... ἄλλοι δὲ οἷτε περ' τ'ν σημα νομῶν φων'ν οἷτε περ' τ'ν σημα νομῶν πραγμῶν εἶναι λήγουσι τᾶν σκοπᾶν, ἀλλ' ὧ περ' τ'ν πλ'ν νομῶν.

"Es claro que él [= Aristóteles] realiza su exposición sobre diez cosas simples,

que son llamadas los géneros más universales... Algunos dicen que éstos son las palabras y que el objeto [del tratado] es las palabras simples... [Otros] dicen que el objeto es los existentes [*entia*] mismos tal como ellos son significados por las palabras... Otros dicen que el objeto no es ni las palabras que significan ni las cosas significadas sino las simples nociones."

Es notable que cuando el texto trata con la segunda interpretación usa en griego la expresión "los existentes [*entia*] mismos significados por las palabras" expresión que corresponde exactamente al sánscrito *padārtha* en la terminología Vaisheshika, palabra que quiere decir: "el significado de una palabra", es decir "la cosa designada por la palabra".

Desde Boecio, quien fue el primero en traducir las *Categorías* de Aristóteles al latín, y a lo largo de toda la Edad Media, ha sido usual en Occidente dar a las diez categorías aristotélicas el nombre de *praedicamenta* en latín, que en realidad es el término más adecuado a la etimología de la palabra griega 'categoría'. Isidoro de Sevilla (circa 560-635) en su *Etimologiarum sive originum Libri XX*, Lib. II, XXVI, dice: "*Las categorías de Aristóteles, que en latín son llamadas predicados ...*" Pedro Hispano El Portugués (siglo XIII) en su ampliamente usado tratado de lógica *Summulae Logicales*, ed. Venecia 1572, reimpresión 1981, p. 78, también usa el término latino *praedicamenta* para referirse a las categorías de Aristóteles.

5. La controversia sobre la naturaleza de las categorías ha seguido hasta nuestros días: Eduard Zeller, en su obra *Die Philosophie der Griechen*, reimpresión 1990, Vol. II, 2, pp. 258-260, expresa su interpretación de las categorías de Aristóteles:

"Todos los objetos de nuestro pensamiento caen, de acuerdo con Aristóteles, bajo los siguientes diez conceptos... [el autor enumera aquí las diez categorías de Aristóteles]. Estos más altos conceptos o categorías no designan para él ni meras formas subjetivas del pensamiento, las cuales son originalmente ajenas a su realismo, ni meras relaciones lógicas en absoluto; las diferentes determinaciones de lo real son más bien lo que ellas expresan".

Es evidente que para Zeller las categorías son los diez conceptos supremos bajo los cuales todas las cosas existentes pueden ser incluidas.

Adolf Trendelenburg en su *Geschichte der Kategorienlehre* de 1846, reimpresión 1979, pp. 2-20, afirma que las categorías de Aristóteles: "*parecen ser las nociones generales bajo las cuales caen los predicados de una frase simple*" ... y que: "*Las categorías son los predicados más generales*" (p. 20). Y en pp. 23-24 relaciona las categorías de Aristóteles con las relaciones gramaticales tal como ellas fueron establecidas más tarde por los estoicos: la sustancia corresponde al sustantivo; la cantidad y la calidad corresponden al adjetivo; la relación, al comparativo; la posición en el espacio y la posición en el tiempo, a los adverbios de lugar y de

tiempo; y las últimas cuatro categorías corresponden a las formas activa, pasiva, e intransitiva del verbo, y al tiempo perfecto.

O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, pp. 97-107, indica las siguientes características de la naturaleza de las categorías de Aristóteles de acuerdo con su interpretación:

"Ellas son cosas que son dichas sin ninguna relación... no son palabras; son nociones... las cuales expresan algo del ser [l'être] ...(97) ellas serían atributos ... posibles atributos ...(98) ...las categorías son así géneros del ser, (99) ...son los géneros más generales... Puesto que las categorías son géneros, entonces son cada una un elemento común real en las cosas que pertenece a cada una; ellas revelan las reales determinaciones del ser... Aristóteles divide el ser en varios géneros irreductibles e incommunicables (99-100)...[Las categorías] son puntos de vista sobre las cosas, y una y la misma cosa puede ser mirada desde diferentes puntos de vista [es decir que hay cosas que pueden estar incluidas en varias de ellas] (106)."

6. En los textos citados de Plotino se encuentran las palabras griegas que significan: "que divide en categorías", "división en categorías", y "dividir en categorías", para indicar la operación necesaria para el establecimiento de un sistema de categorías. Aristóteles mismo usa "división en categorías", y "dividir en categorías", en el mismo contexto y con el mismo significado que Plotino, como por ejemplo en su *Tópica* 120 b 36 y 121a 6, *Primeros Analíticos* I, XXXI, 46 línea 31 ("la división mediante los géneros [= categorías]"). También se podría encontrar en el texto de Boecio citado anteriormente un referencia a la distribución o división de las *infinitas rerum diversitates* ("las infinitas diversidades de las cosas") en *decem praedicamenta* ("diez categorías").

7. Aristóteles da en *Tópica* I, 102 a línea 31- b 3, la definición de género:

Γῆνος δ' ἐστὶ τῶ κατὰ πλείωνων καὶ διαφερόντων τό ἐστιν ἐν τῷ τί ὅτι κατηγοροῦμενον.

"Género es lo que se predica, en la [categoría] esencia, de varias cosas que difieren en especie."

Aristóteles, dando un ejemplo de género, dice que "ser vivo" es el género de un hombre y de un buey. Porfirio en su *Isagoge* § 6, p. 3, explica la definición de Aristóteles:

Τὸν γὰρ κατηγορουμένων τῷ μὲν καθ' ἡνᾶς λήγεται μάνου, οἶον Σωκρίτης τῷ δὲ κατὰ πλείωνων, ὅς τῷ γῆνι καὶ τῷ ἐνδεῖ κοινὸς ἁπλῶς μὴ διῶς τίτι.

"Entre los predicados algunos se aplican sólo a un [ser o cosa],... como por ejem-

plo 'Sócrates', ... otros, a varias cosas, como los géneros y las especies, ... en común pero no de una manera individual propia de un solo [ser o cosa]."

De este texto resulta claro que para Aristóteles seres o cosas son del mismo género cuando a todos ellos puede ser dado un mismo predicado perteneciente a la categoría esencia, es decir cuando ellos tienen un atributo común perteneciente a aquella categoría. Aristóteles mismo, *ibidem*, define qué son los predicados pertenecientes a la categoría de esencia: *ibidem* 102 a línea 33:

ὥσα ριμάττει ποδοᾶναι ρωτηθῆντα τί στι τᾷ προκειμένον,

"Cosas tales que son adecuadas para ser dadas como respuesta por aquel a quien se le ha preguntado: ¿qué es el objeto ante usted?"

Aristóteles adopta el mismo criterio de lo que es común en su clasificación de las especies animales.⁴

III

LA PRIMACÍA DEL LENGUAJE EN EL ACTO COGNOSCITIVO: BHARTRIHARI, HOBBS Y LEIBNIZ

Nos hemos referido varias veces en secciones previas a la estrecha relación que existe entre los elementos que son manejados en el establecimiento de un sistema de categorías: cosas, palabras y conceptos. Esta relación tiene como causa la función central que la palabra tiene en cualquier acto de actividad cognitiva, como por ejemplo en el establecimiento de un sistema de categorías: el conocimiento no puede existir sin palabras, y el conocimiento y las palabras - por naturaleza - no pueden ser separados de las cosas (existentes, *entia*) que respectivamente captan y designan.

1. El gran filósofo indio del lenguaje, Bhartrihari (*circa* 450-510), en su *Vākyapādiya* I, 123 (115) y 124 (116), dice a este respecto:

na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād r̥te /
anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāṣate //123//

vāgrūpatā ced utkrāmed avabodhasya śāśvatī /
na prakāśaḥ prakāśeta sā hi pratyavamarśinī //124//

⁴ Sir David Ross, *Aristotle*, pp. 114-117.

"No hay conocimiento en el mundo
que no esté acompañado por palabras;
todo conocimiento surge
como mezclado con la palabra // 123/ /

*Si la eterna naturaleza de palabra
que pertenece al conocimiento
llegara a desaparecer,
la luz [del conocimiento] no iluminaría,
porque esa naturaleza es lo que hace posible
el reconocimiento y la identificación
[de lo que llega a la mente] // 124/ /"*

Como un comentario a estas dos estrofas de Bhartrihari citamos a Bimal Krishna Matilal, Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis, sección 1.4. Bhartrihari's Theory of Knowledge: 'Construction' (vikalpa), 1971, pp. 29-34:

"...Uno puede sostener que su contribución a la epistemología radica en el hecho de que él reconoció muy claramente la muy importante función del lenguaje en la estructura del conocimiento empírico. (p. 29)

(Y en el siguiente párrafo, al final:) Nuestro interés radica aquí en la aseveración de Bhartrihari de que nuestro conocimiento inicial comienza con lenguaje, con palabras y nombres.

De acuerdo con Bhartrihari no puede haber ningún estado cognitivo en este mundo sin la impronta de las palabras. La palabra, o más bien 'el elemento lingüístico implícito', es la semilla (bija) que ilumina nuestra conciencia del objeto. La palabra latente en el hablante genera la cognición cuando él (se torna conciente de algún objeto y, expresando aquella palabra, él) despierta la palabra latente en la mente del oyente y de este modo este último se torna conciente de aquel objeto. Si la conciencia fuera a operar sin nuestra capacidad lingüística, quedaríamos con una conciencia impotente, que no podría revelar ningún objeto [En nota B.K. Matilal se incluyen las dos aseveraciones citadas por Bhartrihari] (pp. 29-30).

Se argumenta que 'el lenguaje implícito' es inherente en la naturaleza de nuestros estados cognitivos tal como el iluminar lo es en la naturaleza del fuego. Uno no puede estar separado del otro y por lo tanto los dos son indistinguibles. Incluso nuestra conciencia perceptiva de un objeto incluye, para todos los propósitos prácticos, conceptualización e interpretación, y por consiguiente difícilmente puede ser diferenciada de nuestro hábito lingüístico que la acompaña. Conceptualización e interpretación operan con palabras y nombres, que pueden ser tanto expresados o no. Siempre que nuestra sensación 'pura' penetra en el nivel cognitivo, invariablemente penetra, de acuerdo con Bhartrihari, en el nivel lingüístico o en nuestro nivel de 'lenguaje implícito' (p. 30).

Aquí el punto de Bhartrihari, por supuesto, es que esta verbalización o uso de un 'lenguaje manifiesto', no es sólo una capa, que nuestro estado cognitivo elige y se pone para ser presentable a los otros. Existe la palabra implícita o lenguaje, que está presente en nuestro estado cognitivo como una parte inextricable de él. Bhartrihari sostiene que él es la verdadera carne y sangre de nuestro estado cognitivo (p. 31).

2. Es interesante anotar que ideas similares a las de Bhartrihari, concernientes a la importante función que el lenguaje tiene en el proceso del conocimiento, también se hallan en la filosofía occidental. Nos referiremos solamente a dos filósofos, Hobbes (1588-1679) y Leibniz (1646-1716), utilizando la excelente exposición de Marcelo Dascal en su artículo "The dispute on the primacy of thinking or speaking", en *Sprachphilosophie/Philosophy of Language/La philosophie du langage*, Vol. 2, pp. 1024-1041. Con relación a Hobbes Dascal afirma:

"En una atmósfera de predominante desconfianza hacia el lenguaje, hay un filósofo que se atreve a proclamar que el lenguaje tiene, además de su función comunicativa, no solamente una función cognitiva menor sino también la más alta función posible. El lenguaje, dice Hobbes en un pasaje bien conocido, es la materia con la que está hecho el juicio, el razonamiento y la ciencia. Es tan importante que sirve para definir la más alta función de la mente, a saber la razón: "[...] la razón, en este sentido, no es nada sino cálculo - es decir adición y sustracción - de las consecuencias de los nombres generales sobre los cuales ha habido un acuerdo para que marquen y signifiquen nuestros pensamientos" (Leviathan I, 5) (II, p. 1029). Consistentemente con esta suprema importancia cognitiva asignada al lenguaje, Hobbes no se abstiene de hacer que la verdad misma dependa de las palabras: "la verdad consiste en el correcto ordenamiento de los nombres en nuestras afirmaciones" (Leviathan I, 4) (II, p. 1029). ... Por consiguiente, los sonidos o marcas escritas del lenguaje son, esencialmente, de la misma materia que los componentes de nuestra vida mental - ideas, juicios, creencias y deseos."

En el mismo Capítulo I, 5, de *Leviathan*, citado por Dascal, Hobbes también señala que los niños no están dotados de razón hasta que ellos obtienen el uso de la palabra, incluso si son llamados criaturas razonables debido a la posibilidad de tener en el futuro el uso de la razón cuando ellos adquieran tal uso.

Pasando a tratar de Leibniz, Dascal dice, *ibidem*, II, p. 1031, que Leibniz habría respondido con un entusiasta 'Sí' a la pregunta:

"¿El lenguaje (u otro sistema semiótico) juega una importante función en la cognición?",

y cita un pasaje de *Die philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, Vol. VII, p. 19, de Leibniz, realmente decisivo:

"Si no hubiera caracteres, nunca pensaríamos claramente acerca de nada, ni razonaríamos."

Debemos entender por el término 'caracteres' usado por Leibniz: "palabras" (*verba*), "signos" (*notae*), "imágenes" (*imagines*), *ibidem* VII, 31.

IV

CLASES DE PALABRAS

USADAS EN LA TEORÍA DE LAS CATEGORÍAS:

EL SISTEMA VAISHESHKA, BHARTRIHARI Y ARISTÓTELES

1. En su sistema de categorías el Vaisheshika ha recurrido a las palabras. Para referirse a las categorías usa, como hemos visto, el compuesto *padārtha*, del cual forma parte *pada* ("palabra") que se opone a *vākya* ("frase"). En sus enumeraciones de las categorías y sus componentes, el Vaisheshika presenta una larga lista de palabras. *Padas* son los nombres (*naman*) de las cosas que el Vaisheshika intenta inventariar y clasificar. Las palabras a las cuales el Vaisheshika recurre son *palabras aisladas* de otras palabras; ellas no pertenecen a una frase. *Palabras conectadas* con otras palabras en una frase constituirían juicios, y en la designación, inventario y clasificación de las cosas representadas por palabras, las frases y los juicios no tienen nada que hacer. El uso de *palabras aisladas* es algo impuesto por la tarea que Kaṇāda decidió llevar a cabo.

2. Bhartrihari, en *Vākyapadīya* I, 24-26, indica cuáles son los temas de su tratado. Entre estos temas está el estudio de las *palabras aisladas*, palabras sin conexión con otras palabras: *apoddhārapadārtha* (I, 24). El Volumen II de este tratado se ocupa de la frase, el Volumen III se ocupa de las *palabras aisladas*. Y en el Comentario, *Vritti*, de su *Vākyapadīya* *ad* I, 24-26, p. 78, ed. Poona, Bhartrihari cita una estrofa (c-d), que opone la palabra y la frase en términos muy aristotélicos y muestra que los *padas*, "palabras", como tales, tienen una 'existencia aislada':

padasaṃghātaṃ vākyaṃ varṇasaṃghātaṃ padam

"La frase surge de una combinación de palabras, la palabra surge de una combinación de sonidos."

Es en el Volumen III, dedicado al estudio de las categorías gramaticales, donde Bhartrihari trata del *apoddhārapadārtha*, la *palabra aislada* cuyo estudio está anunciado en I, 24.

3. Lo mismo sucede con Aristóteles. En su tratado *Categorías*, él deja claro que establece su sistema de categorías sobre la base de *palabras aisladas*. En el texto ya citado (en II, 1) del Capítulo 2, 1 a líneas 16-19, Aristóteles dice que de todas las

palabras algunas son dichas *en combinación* con otras palabras, y otras *sin combinación*: ζυνευ συμπλοκές; y también en el texto citado (*ibidem*) del Capítulo 4, 1 b líneas 25-27, afirma que las palabras que son dichas *sin combinación* designan a alguna de las diez categorías en las cuales él clasifica todo lo que existe, es decir él construye su teoría de las categorías sobre la base de las *palabras aisladas* como lo hace Kaṇāda. Esta idea fue adoptada por los sucesores de Aristóteles. Pedro Hispano El Portugués, a quien ya hemos citado, distribuye, p.78, en diez categorías las palabras *quae secundum nullam complexionem dicuntur*: “que son dichas sin ninguna conexión”.

V

VERDAD Y FALSEDAD EN LAS CATEGORÍAS

1. El comentario (*Vritti*) de las kārīkās 24-26 del Primer Libro del Vākyāpadāya de Bhartrihari, pp. 65-66, después de explicar cómo la palabra aislada (*apodhārapadārtha*) es extraída de la frase, agrega la importante consideración que sigue:

sa caikapadanibandhanaḥ satyāsatyabhāvenānupākhyeyaḥ / vṛkṣaḥ plakṣa ityanupasaṃhṛte hi kriyāpade śabdopagrahāṇām arthātmanāṃ nirūpaṇam na vidyate /

“El significado basado en una sola [= aislada] palabra no puede ser determinado como verdadero o falso. ‘Árbol’ o ‘Higuera’ – [cuando estas palabras son pronunciadas] sin agregarles un verbo, no es posible determinar [la verdad o falsedad] de lo que las palabras expresan como su propio significado.”

El sub-comentario Ambakartri de Raghunatha Sharma (nacido en 1897) *ad locum* deja clara la precedente explicación:

yathā ‘vṛkṣaḥ plakṣaḥ’ ityatra yadā kriyāpadam nopanīyate, tadā ‘nupasaṃhṛte kriyāpade kevalair vṛkṣādipadair upagrhya māṇānām = pratiyamāṇānām vṛkṣatvādijātyiānām arthānām satyatvenāsatyatvena vā nirūpaṇam na vidyate /

“Por ejemplo, [tomemos las palabras] ‘árbol’, ‘higuera’ – cuando no se les agrega un verbo, entonces, a causa de que el verbo no ha sido agregado, no es posible por medio de las meras palabras ‘árbol’, etc., determinar como ‘verdadero’ o ‘no verdadero’ los significados que ellas comportan, es decir que ellas dan a conocer, [significados] que [cuando ellas están aisladas] no son indicativos más que de los géneros ‘ser un árbol’, etc.”

El Paddhati de Vṛishabhadeva (siglo VIII) *ad locum* afirma similarmente que por la palabra aislada se produce el conocimiento del significado fijado por el

género al cual pertenece la palabra correspondiente: jātivayavacchinnārthasampratyayas ...

El significado de las palabras aisladas, no integradas en una frase – que son la clase de palabras con las cuales los sistemas de categorías están contruidos - no puede ser declarado ni verdadero ni falso. Otras dos ideas igualmente importantes resultan de los textos citados: la causa de la incapacidad de la palabra aislada para ser declarada verdadera o falsa es la absoluta ausencia de un verbo agregado a ella o acompañándola, y cuando la palabra aislada es pronunciada, aunque no constituya una frase, con todo hace surgir en la mente un significado, el del género al cual la palabra pertenece.

2. En Aristóteles se hallan ideas similares a las expresadas por los autores indios ya citados. En su obra *Categorías*, 2 a líneas 8-10, él dice que *las palabras aisladas no pueden ser ni verdaderas ni falsas*:

τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψευδὸς ἔστιν, οἷον ἄνθρωπος, λευκόν, τρέχει, νικᾷ.

"De entre las palabras dichas sin ninguna combinación [con otras palabras] ninguna es verdadera o falsa, como por ejemplo 'hombre', 'blanco', 'corre', 'triumfa'."

En su obra *De la interpretación*, 16 a líneas 12-16, junto a la idea de la inaplicabilidad de los atributos 'verdadero' o 'falso' a la palabra aislada, Aristóteles afirma que *estos atributos son aplicables si algo es agregado* a la palabra aislada:

περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψευδὸς τε καὶ τὸ ἀληθές. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι· οὔτε γὰρ ψευδὸς οὔτε ἀληθές πω.

"Falsedad y verdad son sobre la unión [= afirmación] y separación [= negación]. Los sustantivos por sí mismos y los verbos son similares a una noción sin unión o separación, como por ejemplo 'hombre' o 'blanco', si algo no es agregado. Eso [= la noción] no es ni falso ni verdadero."

E, *ibidem*, 16 b líneas 28-30, él insiste en la idea de que una *palabra aislada de una frase* no es ni afirmativa (ni negativa) (y de un modo implícito sugiere la imposibilidad de la palabra aislada para ser verdadera o falsa), señalando que *será afirmativa o negativa, es decir verdadera o falsa, cuando algo le sea agregado*, y que aun siendo así, sin embargo la palabra aislada *significa algo*:

Λόγος δὲ ἔστι φωνὴ σημαντικὴ κατ'ὡ συνθεκῆν. ἥς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἔστι κεχωρισμένον, ὥς φάσις ἀλλ' οὐχ ὥς κατάφασις. λέγω δέ, οἷον ἄνθρωπος σημαίνει τι, ἀλλ' οὐχ ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· ἀλλ' ἔσται κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἐάν τι προστεθῇ.

“Un discurso es una emisión de sonidos con un significado y constituido por una combinación [de palabras], algunas de cuyas partes, [al ser] separadas, tienen un significado, [pero únicamente] como una simple formulación, pero no como una afirmación. Yo digo: ‘hombre’ por ejemplo significa algo, pero no que él existe o no existe; pero será una afirmación o negación si algo le es agregado [a eso].”

Y, finalmente, *ibidem*, 17 a líneas 6-9, Aristóteles afirma que lo que debe ser agregado a la palabra aislada para que sea un discurso enunciativo, y como tal predicable de verdad o falsedad, es el verbo:

ἀνάγκη δὲ πάντα λόγον ἀποφαντικὸν ἐκ ῥήματος εἶναι ἢ πτώσεως· καὶ γὰρ ὁ τοῦ ἀνθρώπου λόγος, εἰ μὴ τὸ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἦν ἢ τι τοιοῦτο προστεθῇ, οὐπω λόγος ἀποφαντικός

“Es necesario que todo discurso para ser enunciativo dependa de un verbo o de una modificación [del verbo], entonces la palabra ‘hombre’ no es un discurso enunciativo si ‘es’ o ‘fue’ o ‘será’ o algo semejante no le es agregado.”

Aun si la palabra aislada no es un discurso enunciativo y no puede ser declarada verdadera o falsa, sin embargo *significa algo*. Aristóteles no explicita qué es ese “algo” que la palabra aislada expresa de todos modos. El hecho de que el ejemplo de ‘hombre’ dado por Aristóteles mismo en los últimos dos textos citados es el mismo ejemplo que él da bajo la categoría de ‘sustancia’, cuando él enumera la lista de categorías, y el hecho de que cualquier palabra/concepto/cosa necesariamente pertenece a alguna de las categorías, obligan a pensar que el significado de la palabra aislada es la *categoría* a la cual pertenece.

VI

LAS NOCIONES DE *astitva*

EN LA TEORÍA VAISHESHIKA DE LAS CATEGORÍAS,

οἰσῖα / εἶδος / ἐντελέχεια EN ARISTÓTELES,

existentia EN MARIO VICTORINO

1. Prashastapāda, Padārthadharmaśāṅgraha, p. 41, señala tres características esenciales de las categorías (padārtha): *ṣaṇṇām api padārthānām sādharmyam astitvābhidheyatvajñeyatvam*: “Existencia, predicabilidad y cognoscibilidad son los atributos comunes de las seis categorías.” El comentario al Padārthadharmaśāṅgraha de Shrīdhāra *ad locum*, p. 41 ed. Varanasi, explica los valores de los términos “existencia” (*astitva*), “predicabilidad” (*abhideyatva*) y “cognoscibilidad” (*jñeyatva*). Ya nos hemos referido al concepto de “predicabilidad”, *abhideyatva*, en la primera sección de este artículo; ahora, en esta sección, consideraremos la noción de *astitva*: “existencia”:

astitvaṃ svarūpavattvaṃ, śaṇṇām api sādharmaṃ, yasya vastuno yat svarūpaṃ tad eva tasyāstitvaṃ

“Existencia es el hecho de poseer la forma propia de uno; es común a las [seis categorías]. La forma propia de una cosa es la existencia de esa [cosa].”

Nos parece interesante hacer una referencia especial a este concepto de “existencia” (astitva) que desarrolla el citado texto de Śhrīdhāra. Se dice que algo existe cuando posee su svarūpa, su “forma propia”, o lo que es lo mismo su svabhāva (sinónimo de svarūpa, cf. Amarakośha), su “naturaleza propia”, es decir cuando posee todos los elementos componentes y atributos esenciales que le pertenecen, y le dan su propia peculiar identidad, en otras palabras cuando ese algo en forma absoluta cumple con la definición que le es propia. Esta definición de “existencia” es válida para las categorías tanto como para las cosas materiales que ellas designan. Por ejemplo: un hombre material concreto existe cuando él tiene un cuerpo, vida y conciencia; es la posesión de estos elementos lo que lo constituyen como un ‘hombre’. Un triángulo existe cuando yo lo concibo en mi mente o cuando lo dibujo en un papel como una figura dotada con tres ángulos.

Esta noción de “existencia”, astitva, se refiere solamente a los seres y cosas empíricas. Astitva es *el existir* de alguien o algo con todos los atributos que constituyen su específica individualidad y cuya posesión es lo que da el derecho al nombre que es asignado a aquel individuo o cosa. Por lo contrario, *el Ser* de Brahman, el Absoluto del Vedānta, es un *ser* abstracto, privado de cualquier calificación, más allá de cualquier determinación que constituiría una limitación a su supremo status. El *ser* de Brahman es un uso metafórico de la palabra. Así, “existencia”, el *astitva* tal como es concebido por Śhrīdhāra, no le corresponde a Brahman. La “existencia” corresponde solamente al individuo y a las cosas, que conforman nuestra realidad empírica, que están inmersos en ella, y que son individualizados gracias a los elementos con los cuales la realidad empírica los provee. La noción de “existencia” dada por Śhrīdhāra es también adoptada por Jagadisha (floruit 1620) en su comentario Sūkti al tratado de Prashastapāda. En p. 114, línea 12 ed. Chaukhamba, él glosa astitvaṃ, “el hecho de ser”, “la existencia”, por svarūpasattvaṃ : “la existencia del svarūpa o naturaleza propia”.

2. La idea adoptada por Śhrīdhāra de que svarūpavattvaṃ, “el hecho de estar en posesión de la forma propia de uno” es la *existencia*, recuerda algunas ideas expresadas por Aristóteles en su tratado *Sobre el alma*.

En ese tratado, en 412 a líneas 7-9, Aristóteles da tres significados para οὐσία, “sustancia”:

λέγομεν δὴ γένος ἓν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ’ αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ’ ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων.

“Decimos que un género de las cosas existentes es la sustancia, y ésta es: 1. materia, que en sí misma no es una cosa individual, 2. figura y forma [en virtud de la cual] la individualidad le es atribuida a ella [= la materia], y 3. la combinación de ambos [es decir, de 1. y 2.].

Podría decirse que en su segundo significado la palabra griega οὐσία (sustancia), tiene el mismo significado que svarūpa (naturaleza propia) en sánscrito. Aristóteles en las citas que damos a continuación menciona “forma” (εἶδος) dejando de lado “figura” (μορφή). La única diferencia entre Shridhāra y Aristóteles es que Shridhāra explica qué sucede cuando el svarūpa está allí: hay astitva, “existencia”, y por el contrario Aristóteles explica qué sucede cuando οὐσία está ausente: hay “no-existencia”.

En 412 a línea 21 Aristóteles afirma, refiriéndose a “forma” (el segundo significado de οὐσία previamente indicado), que ella es “entelequia”:

ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια

“Y sustancia [en el sentido de forma] es la entelequia [del cuerpo]”.

La misma idea es expresada por Aristóteles en 412 a líneas 9-10:

ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια

“La materia es potencia, mientras que la forma es la entelequia [del cuerpo]”;

y en 412 a línea 21:

ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια

“la sustancia [en el sentido de forma] es la entelequia [del cuerpo]”.

“Entelequia”, ντελεῖν, significa en griego: “la realidad total, completa”. El compuesto griego ντελεῖν está formado por las palabras ντελεῖς ἦς and χεῖν; la primera palabra significa: “completo”, “total”, “perfecto”, “acabado”, “logrado” y deriva de τέλος, que entre sus múltiples significados tiene los de: “realización”, “fin”, “logro”, “consecución”, y la segunda palabra significa: “tener”. La palabra “entelequia” significa así: 1. el proceso que lleva la completa realización de algo, proceso por el cual ese algo obtiene la forma definitiva que le es propia, su identidad personal, su τὰδε τ’, según la expresión griega, que no poseía hasta ese momento o que poseía sólo de una manera imperfecta, y 2. la forma misma, conseguida mediante el indicado proceso.

Finalmente, en 412 a líneas 19-21 Aristóteles identifica “alma” con οὐσία, “sustancia”, tomando este último término expresamente en su segundo significado de “forma”:

ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὥς ἐστι σῶματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντος ἔχοντος.

“Así es necesario que el alma sea sustancia en el sentido de [ser la] forma de un cuerpo natural que potencialmente tiene vida”.

Y en 415 b líneas 9-14 Aristóteles corrobora esta identificación:

...ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτῇ, καὶ οὐ ἕνεκα, καὶ ὥς ἡ οὐσία τῶν ἐμπύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία. ὅτι μὴ οὐδ' ὥς οὐσία, δηλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πάντων ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχὴ.

“Igualmente el alma es causa en cada uno de estos tres sentidos que hemos distinguido (*Metafísica* 983 a línea 26), porque el alma es la causa por la cual el movimiento [es producido], la causa final, y también causa por ser la sustancia [en el segundo significado indicado en 412 a líneas 7-9] de los cuerpos animados. Es evidente que [el alma es causa] como sustancia [en el segundo significado indicado], puesto que la sustancia [en el segundo significado] es para todos [los existentes] la causa del existir, y para los seres vivientes vivir es existir; y de ellos el alma es la causa y el principio [= del vivir y del existir].”

La conclusión es que “alma”, “entelequia” y “forma” pueden ser consideradas como sinónimos: ellas son aquello por lo cual algo es lo que es: su *τὸ τί ἦν εἶναι* (*tò tí ên eînai*), su *quidditas*, su *svarûpa*.

Por último, Aristóteles expresa que, si el alma (ψυχὴ) o (lo que es lo mismo) la “forma” o la “entelequia” (ἐντελέχεια) del cuerpo lo abandona, el cuerpo mismo deja de ser, no es más: en términos filosóficos indios cuando el *svarûpa* abandona algo, este algo *deja de ser, no es más*: su *astitva*, su *εἶναι* (“ser”) *ha desaparecido*. Esto de acuerdo con la concepción de Aristóteles, mientras – como hemos dicho antes – el punto de vista de Shridhâra con relación al mismo proceso enfatiza la necesidad de la presencia del *svarûpa* para la existencia de algo.

En *Sobre el alma*, 412 b líneas 18-22, Aristóteles desarrolla esta idea dando el ejemplo del ojo y la visión:

εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶν, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον (ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως), ἥς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμός, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος.

“Si el ojo fuera un ser viviente [y no un órgano material, incapaz de tener un alma] su visión sería su alma, porque ella [= la visión] es la sustancia [del ojo] en el sentido de fórmula [= es decir, su definición esencial = el segundo significado indicado en 412 a líneas 7-11]. De hecho el ojo es la materia de la visión y, si ella [= la visión] abandona [al ojo], ya no hay [más] un ojo, sino en sentido metafórico, como por ejemplo [un ojo grabado en] una piedra o pintado.”

En 412 b líneas 9-15 Aristóteles desarrolla la misma idea, esta vez usando el hacha como ejemplo:

καθόλου μ ν οὖν εἴρηται τί ἐστὶν ἡ ψυχὴ· οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δ τὸ τί ἦν ε ναι τῷ τοιῷδὶ σώματι, καθάπερ εἴ τι τῶν ὀργάνων φυσικὸν ἦν σώμα, οἷον πέλεκυς· ἦν μ ν γὰρ ἂν τὸ πελέκει ε ναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο χωρισθείσης δ ταύτης οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν, ἀλλ' ἡ ὁμωνύμως ...

"Se ha dicho [en 412 a línea 1-b línea 9] que el alma es sustancia en el sentido de fórmula [cf. el texto citado previamente], es decir la esencia de un cuerpo determinado. Como por ejemplo, si cualquier instrumento material fuera un cuerpo [viviente], por ejemplo un hacha, la esencia [del hacha] sería aquello que la hace ser un hacha [= su 'hachidad'], y eso sería su alma, porque si eso [= su esencia en el sentido indicado] es quitado, ya no hay [más] un hacha, sino en sentido metafórico."

Si el ojo o el hacha no están ya más compuestos de sus partes esenciales y no cumplen con lo que es su función esencial, es decir cuando no tienen más su εἶδος (*eidos*) o *svarūpa* (la forma esencial, individual que los hace ser lo que ellos son realmente), ya no hay más un ojo o un hacha ante nosotros. "Existencia" o *astitva* han dejado de ser.

3. Queremos referirnos brevemente a la coincidencia entre Shridhāra y el filósofo romano Mario Victorino, llamado "el Africano", un neoplatónico cristiano del siglo IV después de Cristo (murió en el 380 d. C.)⁵, relacionada con la noción de "existencia", *existentia*. Entre otras obras Mario Victorino escribió una carta a su amigo Cándido, un seguidor del Arianismo⁶, y un tratado *Adversus Arium*, que se ocupan de temas teológicos cristianos relacionados con la Trinidad.

Mario Victorino establece como un principio fundamental de su filosofía la distinción entre el *ser puro sin ninguna determinación* y el *ser provisto con determinación*⁷.

En *Adversus Arium* I, 30, p. 274 líneas 20-26, Mario Victorino asigna los términos latino y griego *existentia* e ἄπαρξις ("existencia") al *puro ser no determinado*, y los términos latino y griego *sustantia* y οὐσία ("sustancia") al *ser determinado*:

⁵ Sobre Mario Victorino ver el artículo de Goulven Madec en Denis Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, Volume II, pp. 1935-1936, y la introducción de Pierre Hadot, pp. 7-100 de la edición de los tratados teológicos sobre la trinidad de Marius Victorinus publicados en *Sources Chrétiennes*, Paris, 1960.

⁶ Sobre el "misterioso" Cándido, como P. Hadot lo llama, ver el mismo Hadot citado en la nota previa, *ibidem*, pp. 23-24.

⁷ Cf. edición citada de Hadot, Vol. II, pp. 905-906, y Vol. I, pp. 78-79, y en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, col. 855, el artículo "Existenz, existentia" de A. Guggenberger.

Et [sapientes et antiqui] dant differentiam existentiae et substantiae; existentiam quidem et exsistentialem, praexistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solum esse, quod subsistent; substantiam autem, subiectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter existentibus.

“Y [los sabios y los antiguos] establecen una diferencia entre existencia y sustancia; [atribuyen] existencia y existencialidad, [y] subsistencia preexistente sin accidentes, a las puras y aisladas [entidades] en sí mismas, que están en lo que es meramente ser, porque ellas [= las entidades puras y aisladas] subsisten [en él]; por otra parte, [ellos consideran] que la sustancia es el sujeto conjuntamente con todas las cosas que constituyen sus accidentes y que existen en ella [= la sustancia] de un modo inseparable.”

En este texto Mario Victorino concuerda con Cándido sobre el significado de ambas palabras: “existencia” y “sustancia”. Cándido muy claramente explica este punto, en *Candidi Epistula I*, 2, líneas 18-23, p. 108 de la edición de la obra de Mario Victorino citada en la nota 5:

Multo autem magis existentia a substantia differt, quoniam existentia ipsum esse est et solum esse et non in alio esse aut subiectum alterius, sed unum et solum ipsum esse, substantia autem non esse solum habet, sed et quale aliquid esse. Subiacet enim in se positus qualitatibus et id circo dicitur subiectum.

“La existencia difiere en mucho de la sustancia, porque la existencia es ser y meramente ser y no ser en otro o sujeto de otro, sino el ser mismo uno y solo; por otra parte la sustancia no tiene mero [y puro] ser, sino ser algo dotado de cualidades, porque él subyace a las cualidades ubicadas en él y por eso se llama sujeto.”

Sin embargo, en *Adversus Arium II*, 4, Mario Victorino da a *existentia* el significado, que en I, 20, líneas 20-26, él había dado a *substantia*, y consecuentemente él reserva el significado de *substantia* para *existentia*, invirtiendo el significado de ambos términos:

Equidem ratio sic se habet, ut primum esse sit deus. Verum quia potest accipi esse non aperte quid sit, illud esse, si iam comprehendibile erit, ἦν dicitur, id est forma quaedam in notitiam veniens; quod tale esse iam ἦν et ἀπαρξίς dicitur. (p. 406, lines 7-11).

“Ciertamente la razón requiere que Dios sea el primer ser (*esse*). Pero como el ser (*esse*) puede ser captado sin [que se capte] claramente lo que es, si él se torna cognoscible, [a partir de ese preciso momento] él es llamado existente (*ens*), es decir [desde ese preciso momento] es una forma que es conocida; tal ser (*esse*) de aquí en más es llamado *ón* [en griego] (*ens* en latín) y *hyparxis* (existencia)” (p. 406, líneas 7-11).

Est enim ἥν figura quadam formatum illud quod est esse ... (p. 406, line 14).

"Porque existente (*ens, ón*) es aquello que es ser (*esse*) provisto de una forma determinada" (p. 406, línea 14).

... id est enim τῷ ᾧ, esse cum forma. Omne enim quod est ᾧ, esse est cum forma. (p. 406, lines 30-31).

"... porque esto es lo existente (*ens*): ser con una forma, porque todo lo que es existente (*ens*), es ser con una forma (p. 406, líneas 30-31)."

En *Adversus Arium* IV, 19, p. 558, líneas 28-33, Mario Victorino describe a Dios dando a cada creatura lo que le es propio, y constituyéndola como existente:

... praestans ad existentiam unicuique sua et propria. Ergo quia sua unicuique et propria praestat, definit et determinat. Etiam illud ἥν facit. Inponendo enim infinito terminum rebus ad existentiam sui unicuique format rem et intellegentiae, infinitate sublata, subicit.

"... otorgando a cada cosa para su existencia lo que es *propio de ella y le pertenece*. Por lo tanto, porque Él otorga a cada cosa lo que le es propio y le pertenece, establece sus fronteras y la delimita. También hace [que ella sea] existente. Imponiendo un límite a lo que no está sujeto a limite alguno, para que las cosas alcancen cada una su existencia, Él da una forma a [cada] cosa y, una vez que la falta de límite ha desaparecido, Él la somete [= cada cosa] a [el estado de ser un objeto de] la inteligencia [es decir, capaz de ser objeto del conocimiento]."

En esta concepción de *existentia* / *hyparxis* (ὑπαρξις), se encuentra una evidente coincidencia con la concepción de Shridhāra de astitva, "el hecho de ser o existir" = svarūpavattva, "el hecho de poseer su propia forma": en ambos casos se requiere para "existir" la presencia de una forma, de un svarūpa.

CONSIDERACIONES FINALES SOBRE LAS COINCIDENCIAS ENTRE LAS TEORÍAS INDIAS Y OCCIDENTALES DE LAS CATEGORÍAS

Los textos griegos, latinos y sánscritos citados en las secciones previas muestran grandes coincidencias entre la filosofía india y occidental en lo que concierne a la teoría de las categorías:⁸

- La misma voluntad de *inventariar* y *clasificar* todos los componentes de la realidad [Sección I, 1-2 (Kaṇāda); Sección II, 1 y 3 al final (Aristóteles)].

⁸ Entre corchetes señalamos en estas conclusiones, para cada una de las coincidencias, las correspondientes secciones (en números romanos) y los párrafos (en números arábigos) del presente artículo.

- La misma concepción de esta tarea como una *operación de división, distribución o clasificación* en grupos [Sección I, 4 (Vātsyāyana); Sección II, 6 (Aristóteles, Plotino)].

- El mismo uso de las casi sinónimas nociones de “similitud” (India) y “lo que es común” (Aristóteles), aplicadas a las cosas que deben ser distribuidas, como el *criterio para su clasificación* en grupos que constituirán su inventario [Sección I, 5 (Kaṇāda, Praśastapāda, Śrīdhara); Sección II, 7 (Aristóteles)].

- La misma necesidad inevitable de tratar con la *indivisible tríada de cosas / palabras / conceptos*, lo que explica por qué un sistema de categorías puede ser considerado como referido a cualquiera de los elementos de la tríada [Sección I, 1-2 (Kaṇāda, Vyomaśiva, Udayana, Śrīdhara); Sección II, 1-5 (Aristóteles, Plotino, Peripatéticos, Boecio, Simplicio)].

- La primacía del lenguaje en todo acto de cognición como el fundamento de la mencionada tríada [Sección III, 1 (Bharṭṭhari), 2 (Hobbes), 2 (Leibniz)].

- Tanto el Vaisheshika como Aristóteles dan un nombre a cada uno de los grupos en los cuales se distribuyen las cosas / las palabras / los conceptos, y los nombres de cada uno de estos grupos pueden ser atribuidos como *predicados* a las cosas / las palabras / los conceptos que los constituyen. Las padārthas de Kaṇāda y las *categorías* de Aristóteles son posibles *predicados*, y pueden ser considerados como tales [Sección I, 3 (Kaṇāda, Praśastapāda, Śrīdhara, Bharṭṭhari, Helārāja); Sección II, 7 (Aristóteles, Porfirio, Boecio, Isidoro de Sevilla, Pedro Hispano El Portugués)].

- Tanto el Vaisheshika como Aristóteles en su actividad de inventariar y clasificar recurren a *palabras aisladas*, que no tienen ningún vínculo con ninguna otra palabra y no constituyen frases [Sección IV, 1-2 (Kaṇāda, Bharṭṭhari); Sección IV, 3 (Aristóteles, Pedro Hispano El Portugués)].

- Para el Vaisheshika y Aristóteles las *palabras aisladas* que ellos usan para establecer las categorías están *al margen de verdad y falsedad* [Sección V, 1 (Bharṭṭhari, Raghunātha Śarmā, Vṛṣabhadeva); Sección V, 2 (Aristóteles)].

- La misma concepción de que es el verbo, cuando es agregado a la palabra aislada, el que constituye un discurso enunciativo susceptible de verdad o falsedad [Sección V, 1 (Bharṭṭhari, Raghunātha Śarmā); Sección V, 2 (Aristóteles)].

- La misma idea de que aun si la *palabra aislada* no puede ser ni verdadera ni falsa, con todo ella *significa algo* [Sección V, 1 al final (Bharṭṭhari, Raghunātha Śarmā, Vṛṣabhadeva); Sección V, 2 últimas dos citas (Aristóteles)].

- El concepto de *astitva*, existencia, un atributo importante de las categorías, según es concebido por el comentador Śrīdhāra del Vaisheshika, coincide con las nociones de Aristóteles de *ousía*, “sustancia”, *eidos*, “forma”, *entelécheia*, “entelequia”, y con la noción de *exsistentia*, *hyparxis*, “existencia”, en el filósofo occidental Mario Victorino [Sección VI, 1 (Praśastapāda, Śrīdhara, Jagadīśa); Sección VI, 2-3 (Aristóteles, Mario Victorino, Cándido)].

- Una no menos importante *coincidencia general* entre el enfoque indio y el occidental de la teoría de las categorías en Filosofía es que en ambos se da un casi permanente y exclusivo recurso a la *observación de hechos* en la realidad y a su *sistematización*.

- Un ultimo comentario especial que puede ser hecho con relación a las coincidencias entre la teoría de las categorías de Aristóteles y la teoría de las categorías del sistema filosófico indio Vaiśeṣika es que entre ellas existen no solamente coincidencias de aisladas teorías y doctrinas, como sucede con los otros sistemas filosóficos indios y occidentales que hemos analizado previamente en otros trabajos publicados ya, sino que se podría decir que existe una coincidencia general entre ambos sistemas de categorías considerados como un todo.

REFERENCIAS

TEXTOS

Amarakoṣaḥ, *with a short commentary and footnotes, Edited with foot-notes by Nārāyaṇ Rām "chārya" "Kāvyatīrtha"*, Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1950.

Aristotelis opera, edidit Academia Regia Borussica. Aristoteles graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri, 2 volúmenes, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

Bhartṛhari, Vākyapadīya Brahmakāṇḍa *avec la Vṛtti de Harivṛṣabha, texte reproduit de l'édition de Lahore; traduction, introduction et notes par Madeleine Biardeau*, Paris: Éditions E. de Boccard, 1964.

Bhartṛhari, Vākyapadīya: Vākyapadīya of Bhartṛhari *with the Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabhadeva, critically edited by K.A. Subramania Iyer*, Poona: Decan College, 1966.

Bhartṛhari, Vākyapadīya: Vākyapadīya of Bhartṛhari *with the commentary of Helārāja, Kāṇḍ III, Part I, critically edited by K.A. Subramania Iyer*, Poona: Decan College, 1963.

Bhartṛhari, Vākyapadīya: Vākyapadīya of Bhartṛhari *with the Prakīrṇakaprakāśa of Helārāja, Kāṇḍ III, Part II, critically edited by K.A. Subramania Iyer*, Poona: Decan College, 1973.

Bhartṛhari, Vākyapadīya: Vākyapadīyam, *Part I, Brahma-Kāṇḍam, with the commentary Svopajñāvṛtti by Harivṛṣabha & Ambākarī by Raghunātha Śarmā*, Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya, 1976.

Gaṅgānātha Jhā, *ver Padārthadharmaśāstra of Praśastapāda*.

Isidoro de Sevilla: *Isidori Hispalensis Episcopi Etimologiarum sive originum Libri XX, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay*, 2 volúmenes, London: Oxford University Press, 1911 (repr. 1966).

Jagadīśa Tarkālaṅkāra, *Sūkti to Praśastapāda's treatise*, en *Praśastapādabhāṣyam of Praśasta Devāchārya With Commentaries (up to Dravya)*, Varanasi: Chaukhamba Amarabharati Prakashan, 1983.

Kaṇāda, *Vaiśeṣikasūtras*, en *Vaiśeṣikasūtropaskara Śrīśaṅkaramiśra, with the 'Prakāśika' Hindi Commentary by "cārya Dhunḍhirājaśāstrī*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1969.

Marius Victorinus, *Traité théologique sur la trinité, texte établi par Paul Henry; introduction, traduction et notes par Pierre Hadot*, 2 volúmenes, Paris: les Éditions du Cerf, 1960.

Nyāyadarśana, *The Sūtras of Gotama and Bhāṣya of Vātsyāyana*, Edited by Nyāyāchārya Śrī Padmaprasāda Śāstrī and Nyāyāchārya Śrī Harirāma Śukla, Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Sansthan, 1970.

Padārthadharmaśaṅgraha of Praśastapāda, *with the Nyāyakandalī of Śrīdhara, translated into English by Mahāmahopādhyāya Gaṅgānātha Jhā*, Varanasi: Chaukhambha Orientalia, reimpr. 1982.

Petrus Hispanus, *Summulae Logicales cum Versorii Parisiensis Clarissima Expositione*, Venise 1572. Reimpresión: Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1981.

Plotin, *Ennéades VI, texte établi et traduit par Emile Bréhier*, Paris: Les Belles Lettres, 1954.

Porphyre, *Isagoge, texte grec, Translatio Boethii; traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, introduction et notes par Alain de Libera*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

Praśastapāda: *Praśastapādabhāṣyam of Praśasta Devāchārya With Commentaries (up to Dravya)*: Sūkti - by Jagadīśa Tarkālaṅkāra, Setu - by Padmanābha Miśra and Vyomavati, by Vyomaśivāchārya, Edited by M.M. Gopīnath Kavirāj and Panditraj Dhunḍhirāj Śāstrī, Varanasi: Chaukhamba Amarabharati Prakashan, 1983.

Praśastapāda: *Praśastapādabhāṣya (Padārthadharmaśaṅgraha) With Commentary Nyāyakandalī by Śrīdhara Bhatta Along with Hindi translation, Edited by Pt. Durgādharma Jhā*, Varanasi: Gaṅgānāthajhā-Granthamālā, 1977.

Proclus, *The Elements of Theology, a revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds*, Oxford: At the Clarendon Press, 1963 (reprinted 1964).

Raghunātha Śarmā, Ambakartṛi, en Bhartṛhari, Vākyapadīya: Vākyapadīyam, *Part I, Brahma-Kāṇḍam, with the commentary Svopajñāvṛtti* by Harivṛṣabha & Ambākartṛi.

Simplicius: *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit Carolus Kalbfleisch*, Berolini typis et impensis Georgii Reimeri, 1907.

Śrīdhara Bhaṭṭa: Nyāyakandalī, *being a commentary on Praśastapādabhāṣya*, with three sub-commentaries, Edited by J.S. Jetly and Vasant G. Parikh, Vadodara (India): Oriental Institute, 1991.

Udayanācārya, Praśastapādabhāṣyam *With the Commentary Kiraṇāvalī*, Edited by Jitendra S. Jetly, Baroda: Oriental Institute, 1971.

Udayana, Kiraṇāvalī, ver Udayanācārya.

Vaiśeṣikasūtras, ver Kaṇāda.

Vātsyāyana, Nyāyāsūtras: Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā & Viśvanātha's Vṛtti, ed. by Nyaya-Tarkatirtha, Amarendramohan Tarka Tirtha and Hemantakumar Tarkatirtha, 2 volúmenes, Calcutta: Metropolitan Printing & Publishing House, Limited (Calcutta Sanskrit Series, Nos. 18 & 29), 1936-1944. Reprint: 2 volúmenes, Kyoto: Rinsen Book CO., 1982.

Vātsyāyana, Nyāyāsūtras: Nyāyadarśanam the Sūtras of Gotama and Bhāṣya of Vātsyāyana, Edited by Nyāyācārya Śrī Padmaprasāda Śāstrī and Nyāyācārya Śrī Harirāma Śukla, Varanasi (India): Chaukhamha Sanskrit Sansthan, 1970.

Vṛṣabhadeva, Paddhati, en Vākyapadīya of Bhartṛhari: ver Bhartṛhari.

Vṛtti, Vākyapadīya, en Vākyapadīya of Bhartṛhari: ver Bhartṛhari.

Vyomaśiva, Vyomavatī, en Praśastapāda: Praśastapādabhāṣyam of Praśasta Devācārya.

ESTUDIOS

Dascal, Marcelo, "The dispute on the primacy of thinking or speaking", in *Sprachphilosophie/Philosophy of Language/La philosophie du langage*, Berlin: Walter de Gruyter, 1992-1996, Vol. 2, pp. 1024-1041.

Hadot, P., "Existenz, existentia", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, Band 2, col. 854-855.

Halbfass, W., *On Being and What there is. Classical Vaiśeṣika and the History of*

Indian Ontology, Albany: State University of New York Press, 1992.

Hamelin, O., *Le système d'Aristote*, Paris: Félix Alcan, 1931.

Matilal, Bimal Krishna, *Epistemology, logic, and grammar in Indian philosophical analysis*, The Hague · Paris: Mouton, 1971.

Matilal, Bimal Krishna, *Nyāya-Vaiśeṣika*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977.

Pingree, David, *Jyotiḥśāstra: astral and mathematical literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.

Pingree, David ed., *The Yavanajātaka of Sphujidhava*, 2 volúmenes, Cambridge, Mass. and London, England: Harvard University Press, 1978.

Prantl, Carl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 volúmenes, Hildesheim · Zürich · New York: Georg Olms Verlag, 1997.

Preisendanz, Karin, "Vaiśeṣika", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, Vol. 11, column. 540-542.

Ross, Sir David, *Aristotle*, London: University Paperbacks, 1966.

Steinthal, Heymann, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, 2 volúmenes, Hildesheim · New York: Georg Olms Verlag, 1971-2001.

Trendelenburg, A., *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim · New York: Georg Olms Verlag, 1979.

Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim · Zürich · New York: Georg Olms Verlag, 1990.